创新的意义与代价

——《儒学地域化的近代形态》研讨会观点综述

闻 鉴

三联书店自1994年正式推出三联·哈佛燕京学术丛书以来，至今已出版了四辑。颇为引人注目的是，这套丛书的每一辑中总有几种著作由于不囿于陈说或大胆标新立异而引起广泛的讨论和争议，可以说在读书界已逐步树立起了自己富于创新意识的高品位形象。第四辑中由杨念群所撰写的《儒学地域化的近代形态》一书又以挑战传统历史解释的崭新姿态为丛书的开拓精神注入了活力。1997年12月22日，由中国人民大学清史研究所和《清史研究》编辑部联合发起组织了一次小型研讨会，会议由清史研究所所长成崇德教授主持，作者的导师中国史学会会长戴逸先生、北京大学法律系教授朱苏力、《中国社会科学季刊》主编邓正来，《读书》执行主编汪晖、黄平，中国文化研究所研究员梁治平，《近代史研究》副主编雷颐、人民大学党史系副教授程农、清史所黄兴涛、夏明方、黄爱平、张研等十几位学者就此书探索的意义进行了热烈深入的讨论。这次讨论形式的新颖之处在于突破了学科分类对历史研究加以的专门化限制，荟萃了诸如社会学、法学、历史学、人类学等多种学科的优秀学者从不同角度共同参与探讨，品评得失。

《儒学地域化的近代形态》一书，以35万余字的篇幅，精心描绘出了一幅以区域解释为单位的近代历史复杂而生动的图景，这幅图景昭示出历史上湖湘、岭南、浙江三大儒学区域的形成、互动及其与近代社会三大变革（洋务运动，戊戌维新，新文化运动）之间的繁复关联，是运用现代社会理论对逝去已久的一段中国历史新颖而独到的重新解读。在讨论中，数位学者均认为这是一部严肃认真、富于开创精神的力作，并就该书问题意识的建构和具体论证的得失进行了认真的讨论。

一、整体论、空间关系、知识社会学

与会学者认为，《儒学地域化的近代形态》一书与以往历史著作的最大不同之处在于，它比较明确地提出运用西方当代社会科学方法对历史进行重新阐释。作者认为，“史学危机”的口号早已喊了多年，不少学者也在不断呼吁使用新的方法替代或补充比较陈旧的史学观念，可真正付诸于行动者却属寥寥。这本书则提出了一个重要问题：中国历史学能够在现代知识论的背景中重新发现什么，反之而言，现代知识论与社会理论能够在多大程度上改变中国人对历史认知的观念。对此问题的认识似乎本不应只停留在引进、介绍和争议其有无必要上，而更应迅速切入应用范围内进行讨论，也正是在这个意义上，杨念群的著作所做的尝试具有某种范本的特征，这倒不是说这本书在创意方面已近完善，而是说对于近代史学界而言，讨论这本书，有可能在传统史学与现代知识论交会融通的应用得失方面提供些许的启

示。

研讨会首先由戴逸先生发言，戴先生对这本著作尝试应用西方当代社会科学方法分析历史表示应予鼓励，他说这本书抛弃了一般思想史光写人物和事件，以及平面化地讲故事，单线条叙述的框架，构筑起了区域文化这样一个模式来解释学术的发展，分析近代三个知识群体，应该说很成功，构架贯穿进去，旁征博引，论述得非常精彩，在学术史研究上别开生面，读起来跟传统思想史做得很不一样，当然也比较难读，一下子不容易看懂，要反复去体会。也许是因为引进的东西较多，这是个优点，但也可能是个弱点，行文不够明白晓畅，深入浅出，但是引进国外理论方法是应该坚持的，中国长期以来在各个领域不了解外国的情况，今后学术发展一定要借鉴国外先进的方法观点。

邓正来则更加明确地指出，从知识生产和知识增长的角度看，中国的历史学研究大体仍处在库恩所谓的“常规”而非“革命”的阶段，或者说仍处在具有高度政治性的“事件史”论式或虚妄的“逼近乃至还原历史”的客观主义范式支配之下。然而需要指出的是，仍有一些严肃的学者在不断的努力，力图摆脱这种知识“范式”的支配；而在这些努力当中，杨念群的这本著作具有极为重要的意义。首先，这本著作所讨论的主题乃是近代中国知识群体及其所载有的知识与中国近代历史运动之间的关系，然而就此一论题而言，至少有两个问题值得我们注意：一是书中讨论这一论题的目的显然不同于其他的同类研究，因为《儒学地域化的近代形态》一书的目的并不在于就事论事地对当时的事件性材料或思想形态进行论辩，而在于透过中国近代区域知识群体的研究，而对隐含于其后但却处于支配地位的“常规性”历史研究的理论框架进行实践性的追究，而这最为凸显于作者在本书开篇就明确宣称的“知识论”定位；这一知识论立场的定位，不仅表明了作者置历史研究于历史哲学运思层面的意图，而且还在其相当具体的叙事中标示出他对纯粹的“思想史”研究路径以及纯粹的“社会史”研究路径的否弃，及其对主客观互为渗透和影响的知识社会学立场的主张。

与会者还对《儒学地域化的近代形态》一书中所运用的方法进行了具体评议，戴逸先生认为，儒学从发展的角度看，时间、空间跨度很大，时间上从先秦儒学到汉代、唐代、宋明、清代，都不一样；从空间上谈，宋明理学分为多个区域的濂、洛、关、闽等，所以研究儒学一方面要把握它的整体，既然同是儒家，就有共性。另一方面先秦不同西汉，西汉不同于宋明，时间上要分开来；空间上，近代儒学表现出的湖南、岭南、江浙三个群体确实有不同的侧重点、不同的区域色彩，同时作为儒学，既有共性，又有特色，儒学研究笼统地讲儒学，恐怕是粗线条的，更细的分析要从不同的空间、时间、各个派别入手，所以区域文化的研究看起来非常重要。这本书从三个学术集团、知识群体的角度切入使人感到很别致，阐述得很精彩。同时，戴先生也认为，讲三个区域文化的互动关系应需把北京文化纳入视野作为参照，因为北京是五朝帝都，是政治中心，也是文化中心，应该说三个区域性文化都离不开北京。北京地区本身大学者不一定很多，但北京文化不可小看，因为各地方文化要成为显学，必须到北京发展，从北京再反馈到各地，才能形成全国性影响。清初岭南不是很重要，湖湘学发达也是在曾左做了大官，在北京居中枢地位以后，所以要成为显学，必须通过北京、通过中央政府，这也是中国学术文化跟中央政权的关系。

邓正来认为，作者正是依据于知识社会学的立场，在具体的分析中发现了中国近代知识群体于不同地域间的差异，更为重要的是这些不同的知识群体在与社会互动的过程中所表现出来的不同的知识主张及其所形成的不同事件；这一发现或许就是《儒学地域化的近代形

态》著作书名的由来。正是这一发现，一方面促使作者对八十年代盛行一时的由林毓生先生所倡导的所谓的反整体论的认知方法进行反思和批判，因为林毓生在反对整体论的同时实际上却陷入了视儒学为一同质性整体知识类型的整体论窠臼之中，而另一方面又决定了作者所采取的“非整体性”的方法论原则。

在肯定方法论意义的同时，邓正来对这种区域分析法也进行了坦诚的批评，他认为这本著作可以引发两个值得进一步思考的问题，而这两个问题实际上都与作者所援用的理论资源亦即法国社会学家福柯的话语分析理论紧密相关。福柯的话语分析理论不仅关注于揭示知识与权力间的关系及其对话语承受者的支配或“规训”的意义，而且还更从结构主义一脉出发强调不同话语之间的争夺或互动，因为作为一种结构主义的哲学变异，福柯所侧重的并不是关系中的“项”，而是各项之间的“关系”。然而，作者却在把握福柯理论时出现了偏差，忽略了其结构主义的基本诉求，从而在强调中国近代儒学地域形态的同时，也把与每个地域相关的知识形态实体化了；这种将不同地域的知识形态予以实体化的过程，实际上也就是不断强化不同知识形态间差异的过程，但是却忽略了将这些不同知识话语形态间的争夺学术语言支配力和争夺某种正统性支配权的政治关系加以追究——而这种政治关系很可能是这些知识形态得以型构和不断强化的重要机制之一，因为它与每一种知识形态宣称各自知识的正当性和生存合法性紧密相关。与前述问题紧密相连，作者在力图打破“整体论”认知方法而确立儒学地域化在近代中国的形态的同时，也忽略了福柯知识话语理论与他自己倡导的“儒学地域化”观点之间的紧张。作者受制于中国历史训练的前见，自然地将视角“定驻”在自然意义上的地方性学堂上，并由此强调了中国近代知识形态的自然地理因素性质，然而福柯所强调的知识话语却不具有这种自然性质，因为无论是他所分析的监狱和军营，还是学校等制度性空间，都不是自然的地理因素的产物，相反，他在界定知识话语形式或者知识话语边界的时候所诉诸的则是人为建构的制度性因素。

雷颐则表示，读了本书之后比较高兴，对近代史的研究来说，这本书有相当的意义和贡献。因为这本书用了一种全新的办法，和中国近代史学界传统使用的方法完全不同的方法，来分析三个群体，以此来沟通所谓思想史和社会史。当然，这本书又有不应忽视的缺欠，最明显的是观念大于史实，尤其是前面的导论，颇有些大而无当，与整个“叙事”并没有多少联系。本书最主要的问题还是在如何以理论来阐述社会史实这一点上。每一种理论的阐释力都是有限的，不能追求用一种理论来解释一切，这在实际上是不可能的。想解释一切，就只能强使史实屈就理论。应该正视理论的限度，甚至某些时候对某一理论要做出必要的修补。

有的学者对此持不同的看法，程农认为，每一个进入历史著述、成为研究对象的“历史事实”与“历史问题”，都是历史学家建构的产物，那些主要是对前人已经建构出来的研究对象提出新的解释的著述也可能是很精彩，但功夫首先下在建构新的研究对象上的著述或许更有启发性。当然，这里所说的建构必须是实质性的，必须有新的问题意识，以至新的历史观念，大陆学界一般所谓的“填补空白”往往并不具备这种实质意义，而只是在既有的问题意识和历史概念下，对前人尚未触及的地方作详细展开，从这样的角度衡量，本书在基本视角上的创意是显而易见的，因为“儒学地域化”是作者自己建构起来的一个新的历史概念，并且显示了新的问题意识。

虽然前人早已注意到了地理分布与士大夫构成、学派分野等的关系，但这本著作对“儒学地域化”的提出与讨论，却超越了这些随感式的观察，发展出了一个颇为复杂的历史叙

述，书中依据对儒学历史的梳理，将“儒学地域化”放到唐宋以降儒学转变的大脉络里来界定，并勾画了这一现象在晚期中华帝国尤其是清代的演变情况，进而从这一角度考察了近代思想史与政治史。作为整体，作者的工作突出了以往研究不甚注意的若干重要的历史面相，将我们对其的感觉磨砺得敏锐了。举例而言，“儒学地域化”概念的一个重要内涵就是从空间关系把握士大夫历史，这种空间特性远不只是自然地理意义的，它们更多地是士大夫在各种实践中塑造出来的，并且又参与着对这些实践的塑造。作者叙述了各种学派如何塑造各自的学术空间，导致各种话语复杂并列的格局，并讨论了这种儒学地域化在中华帝国体系中的民间的、边缘的位置。尽管其对这些问题的把握有一些含混之处有待澄清，但儒学演变在空间关系上的复杂内容，的确由于这些工作而得到了前所未有的强调和阐述。

二、地方史、时间流程、汉学传统

与会学者在探讨这本著作使用西方当代社会科学方法之得失时，认为作者大致面临着不同传统和背景的多元影响。这种影响包括中国传统和西方理论两个方面。其中汪晖的发言比较典型，他认为作者面临三个传统：一是中国自己的史学传统，当然也有旧的史学传统，但很重要的是中国现代史学传统。作者虽然不断试图摆脱这个构架，但他还得很尊重这个传统，这可以从他大量使用例证来解释问题可以看出来。第二个传统就是福柯的系谱学，即把它作为一个话语来解读。比如说为什么过去理学里面分关学、洛学、闽学等等，这本身就是一个 discourse，如果用来分析这些话语背后的东西，这个大概就是典型的福柯系谱学的一个方式了，但不是作者现在采用的这种方式。现在这个方式反而是很尊重中国传统史学的路子，把地域化作为一个史实，而不是一套话语来处理。第三个传统是这本著作好象应在美国的中国学系谱里占据一个重要位置，因为它是中层理论的问题。

美国中国学有一个长的发展过程，跟欧洲汉学非常不一样，因为它主要是战后发展起来的。那个时候，一个是战略研究，一个是现代化理论的出现，这两个背景构成了美国中国学研究观察中国的一个很重要的思路。所以从费正清开始，有了冲击——回应的模式，以后的汉学家很大程度上是靠回应和批评这一模式而构建自身的体系的。从孔斐力开始首先开掘出所谓“地方史”研究的新领域，在这个新领域中开始追问所谓中国的现代性问题，并追问到底这个现代问题是从哪儿来的，是对外部的一个回应呢？还是在当时中国历史内部已经存在了转换的基本动力？通过这种追问，地方史研究开始对思想史的模式构成了挑战，人们开始意识到，几个精英的思想怎么可以解释那么多的社会变迁呢？于是有大众文化的研究相配合而兴起。在这个过程中，有一些学者坚持思想史的研究，但是把社会史结合了进来，比方说艾尔曼。《儒学地域化的近代形态》这本书的优点与局限可以通过参照艾尔曼的研究看出来。艾尔曼关于常州学派的研究以及从理学到朴学的研究，实际是要解释中国的现代思想到底是怎么发生的，也就是说今文经学作为近代改革思想的兴起，到底是对西方的回应呢，还是另有别的来龙去脉。他发现常州学派的发生与清代的宫廷政治与常州的社区生活的联系有关，这就越出了地方研究的范围。汪晖很同意戴先生提出的应重视北京作用的意见，认为不考虑到这一点，地方史就无法解释常州学派与清代社会政治的互动关系，因为整个近代社会（不只是近代社会，到近代只不过更明显），社会的动员、流动、互动关系是一个无法用区域性范畴来解释的问题，包括革命的产生。比如洪秀全、毛泽东产生于不同地区，可是为什么革

命会涉及到全国?

解释近代史的难点基本上是它的区域性起源和社会动员幅度之间的关系，你很难在一个局限的视野里进行解释。比如艾尔曼就没有清楚地解释康梁的公羊学在整个知识传统和社会互动网络里应处于什么位置，如果无法用常州学派来说明康梁的公羊学，也就不能简单用宫廷斗争解释公羊学的产生，就象不能把公羊学兴起作为对西方挑战的一个回应一样，这个关系是复杂化的。所以一方面作者这本书的长处就是从地方史的角度出发，同时还观照了几个区域，然后再研究他们之间的互动关系。这样的一个视野是非常重要的。有局限也难免，特别是做历史研究，涉及课题这么大，要说没有漏洞几乎不可能。从这个角度说，这本书最有力的部分不光是对挑战——回应的批评，还有对柯文的批评都是非常有力的。比起柯文的内地——沿海模式，作者现在的解释模式的合理性很明显要比他大得多。这个贡献很值得肯定，也是很重要的，因为我们知道前面所有模式都有一定的贡献，但在解释的同时局限性也显露出来了。

关于本书论点与美国汉学界传统的关系，程农作了以下理解：作者既然认为近代思想史关注重点由器物到制度再到文化的演变，不能解释成作为整体的士大夫阶层思想认识的逐步发展，而更多地体现了不同地域知识群体对西方冲击的不同回应，那么近代三大变革的递进阶段如果被置于知识领域的类别中进行分析，就会发现每一次变革的背后均有与之相应的知识类型予以话语式的操纵，如洋务运动往往与湘学知识话语的经世原则相关联，戊戌维新与岭学知识谱系的特殊表现方式密不可分，晚清教育变革的形式也基本上受到江浙知识分子话语的支配和影响。程农以为这种解释有简单化之嫌，但作者将这一视角作如此强烈的发挥，却又的确强化了人们对从不同场域的相互关系来把握近代思想史的敏感性，从而更能注意从这一角度观察历史的重要性。比如对美国汉学家冉玫铄的一些论述的领会就是例子。冉玫铄研究晚清京城清议的论文和关于晚清浙江精英政治主动性的著作，认为十九世纪后期的京官中下层、地方士绅渗入基层管理和通商口岸是滋生政治异见的三个主要场域，它们之间存在着复杂的相互影响，从这些脉络里逐渐形成区别于洋务脉络的政治观念和实践，并产生出1890年代的全盘改革思想。冉玫铄并不重点关心思想史，这些讨论在其著作里也并未展开，但如果有了这本书那样对空间关系的敏感性，就可以欣赏这种论述的涵义，并考虑其充分展开的可能了。

在评价这本著作处理近代空间与时间关系的得失和叙述框架的合理性方面，学者们也进行了热烈的评议。朱苏力认为，作者对近代史变革三阶段论的批评打破了近代化视野中中国同质性的假说及体现在梁启超对近代三大变革言述中的超级知识分子的形象和超级知识分子的反思模式。由于对儒学的地域化研究，至少在一定程度上展示了知识发展的相对独立性，知识群体对知识构造的特殊意义，这就摆脱了先前庸俗化的知识与社会、知识与政治过于直接联系的观点，为知识的独立发展的可能性争取了一种社会意义。但儒学地域化的研究并没有完全放弃知识与社会联系的观点，相反，地域化儒学发展脉络同其他地方性因素，例如书院、社会动荡和变迁甚至自然人文环境联系起来，丰富了知识与社会的关系的分析和讨论。同时，著作的分析中隐含着一个可能的研究领域，即知识是如何被使用的，由谁使用的，在什么时候被使用的。在这本书中可以看到相对独立的儒学地域化的发展，本来并不是为了在某种特定的环境中为了自己的生计、兴趣、信念和交往便利而发展的，但在中国近代史的某些特定时期却扮演了不同的角色；知识生产的历史无目的性与其历史的实际功能是两回事。

朱苏力对作者叙述历史的方式也提出了坦率的批评，他指出此书的主题并不很明确，似有分裂。就书名和所讨论的问题在全书中的比例来说，讨论的应是儒学地域化的过程；但就导论及后文研究中隐含的思想看，又似是讨论儒学地域化与中国近代三大变革的关系。当然这两个研究主题肯定有交叉，但它们毕竟是两个研究主题，因此著作的结构方式和论述方式就应当有所区别。如果两方面都想照顾，主题反而会不突出。

朱苏力还认为，如果讨论地域知识与近代三大运动的互动关系，应该重视知识进入近代中国历史的位置和时间。比如受湘学训练的曾国藩进入中国变革舞台的时间与康梁和江浙学人进入的时间有差异，这种差异受体制及文化变迁等因素的影响，而对三种知识进入中国近代史的时间和空间位置的分析表明，这些知识话语本身说的是什么并不重要，甚至完全不重要，重要的是这些话语是如何分别在近代中国被人们感到是重要的，并为人们标记在历史上。因此，如果这本著作要真正讨论三大知识群体的互动或者是与三大运动的关系，就必须在这些方面把更多的社会话语实践因素和机制纳入他的分析。

三、中层理论、细节分析、现代性问题

关于这本书所提出的“儒学地域化”这一核心概念是否合理，诸位学者也进行了十分认真的讨论。大家比较一致地认为，属于中层理论的“儒学地域化”概念的提出会丰富近代史学研究的方法。梁治平指出，应充分肯定作者这方面的贡献，他是非常有意识地把一些西方社会科学的方法、成就、思考，研究的进路吸收进来，希望用这些东西来重新观察中国的历史。可能对于清史专家来说，这些史料不是什么新发现，而是把它进行重新解释、组合，在这当中看出一些新的意思来，但这些新意思在原来照旧的做法上是很难看出来的。这是他对中国史学的一个很大的贡献，这本著作出来后中国史学界可能会不怎么注意它，之所以不注意是因为语言沟通存在着问题，大家对书中的这些看法的背景不了解，也没有关心这样的问题，大家觉得走原来的路子还可以，但这种不关心不等于它不重要。

梁治平着重讨论了“儒学地域化”概念的使用问题，他认为引用福柯理论显得比较牵强，比如说书里有一个矛盾，说要限制福柯，即强调其在大的文化背景下可能适用，但在每一个区域里面不能适用，但书中的论述是从整个儒学古代原始形态、先秦再到两汉，实际上是把它作为一个延续性的东西来看的，是道统的延续，只不过后来分岔了，实际是讲的是连续性。在这个意义上作者并没有使用福柯理论，按书中所讲要展开福柯的断裂性分析，其实整个脉络并非如此，就这个意义上来说，作者对福柯的引用和自己的叙述方式是比较矛盾的。解决的办法是不必借用福柯理论，要强调儒学的发展不是铁板一块，思想史不能只研究思想，还要和社会实践联系起来，更要和知识的形成、知识的运用联系起来，那么知识社会学就比较适用。书中谈地域性、民风民俗、历史事件怎样形塑了一个地区的知识形态，这是知识社会学的角度。从这方面使用福柯理论就显得不太有用。梁治平还提出为什么不使用布罗代尔的理论，布罗代尔的思想其实是一个非常重要的出发点，而且书中用了诸如“区域”“长时段”等概念，这都是布罗代尔和年鉴学派提出的，而且地域概念和长时段概念本身就联系在一起。

如果把这个问题推进一步的话，就要讨论地域的概念，那么就需要了解这个地域概念是怎么界定的，为什么这样界定。梁治平由此发问：地域和话语既然是联系在一起的，但是为

什么不叫儒学的话语形态，而叫儒学地域化，地域一定有相当的重要性。我们不能简单地说，这个人、思潮、思想主要出现在湖湘或岭南，而一定要说明在地域化过程中地域在里面怎么起作用。在导论的一个注里，作者说本文并不打算面面俱到讨论各个地区不同的地理环境、经济结构这些长时段的因素，把这个问题撇开了。长时段在这里仅仅表现为一个思想的脉络，所谓深层的因素，即儒学的大传统，地域化被看作亚长时段，实际是把地域化这个概念掏空了。我很想了解地域怎么来影响知识类型，因为作者叫地域化，这是非常要紧的，实际上是作者书里的一个关键问题。西方的一些汉学家如弗里德曼讲家族理论，其实他把地域的观念引进了中国研究，因为他讲边陲，边陲就是地域和中央的关系，而且他讲稻作生产和水利，都是地域里的内容。象施坚雅更不用说，他的区系理论，完全按照地域来划分。作者后来有些地方涉及到地形地貌的问题，比方说湖南地区产生了独特的民风，过去这种描述很多，我们可以看到县志里说哪个地方好讼，哪个地方民风纯朴，这种描述也是结合了风土人情、地方物产。但这是很难把握论证的一个事情，有一定的困难，有没有其他方式来论述地域化的形式？在讨论三大区域时产生了一个问题，就是要论证地域化本身是怎样形成的，这可分好几层问题，第一层是为什么宋元以后产生了地域化，儒学分化为什么以地域化形成出现？书中给出一个解释，说原来统治范围比较小，可以由国家直接统治，后来范围扩大，不能不依靠士绅的力量。这种论说对不对可以暂且不管，但这个论说解决的问题仅仅是说，国家为什么不去管它，而没有说内在理由是什么，它本身为什么要地域化，而不是其他化。

在三大儒学地域化的形式上，作者比较强调岭南、湖湘在思想谱系方面的不同，但是在讨论江浙时面临一个很大的问题，这个地方不是传人的问题，于是作者又转向地方很富庶、文化水平很高这些文化现象。其实第三个区域可以比较好地用知识社会学来说明，在特定的历史条件下，这群人“被迫”把知识变成什么样的形态。前两个例子都是从思想原因上来说明，不大容易从知识社会学角度来解释，相反容易从思想史角度来解释。如果把湖湘作为例子的话，可以尝试着把论据颠倒一下，并不是思想的传人影响了湖湘人，而是湖湘人选择了这样一种思想，或者说他们形塑、选择了这种理论，比较强调事功的、外在的理论并且发展了这种儒学。但这仅仅是一个假定，也不一定能够成立，我的意思是说，这样作者可以从社会的角度（包括地域性的）来说明知识的形成，而不是说知识是从统序上传下来的。为什么这些人就接受了这种知识，因为人们能感受到湖南那个地方有一股蛮气、强悍之气；军事力量为什么在这儿兴起？因为土匪很多，老百姓和土匪没什么区别，和军人也没什么区别。沈从文也当过兵，他描述给我们的感觉就是这么一个世界。换句话说，如果一个地方很重农，有尚武精神，肯定学风趋于实用，不会学尚清谈、玄机之类，所有接受的东西不一样。军事性的传统本身就是一种实用性很强的东西，有可能形塑了知识，作者在这里论证的相反方面可能面临一些没意识到的矛盾，当然，希望用一些合理的模式来解释它。

四、讨论与回应

针对导师和诸位学者提出的意见，《儒学地域化的近代形态》一书的作者杨念群进行了简单的答辩。杨念群介绍说，他最初写作这本书的动机是想尝试提出一种默顿（R·K·Merton）所说的“中层理论”。也就是说力图在传统政治史的“宏大叙事”框架和考据史学之间，寻找到一个中间的解释渠道。这本著作比较明确地提出拒斥一种整体论的认知方法，这

也是有感而发，比如传统的思想史研究方法总是把儒学的形式视为整个的存在，并且作为铁板一块对中国社会发挥着控制作用。在这个前提支配下，无论对儒学实施批判或赞誉，都是从其总体功能出发的。这本书的研究发现，儒学在前现代的语境中往往分别起着相当不同的微妙作用，而儒学形成过程中的地理界分与其功能的变迁亦有很大关系，要清楚地认知这种关系，我们必须从整体儒学的支配框架中自我解脱出来，并把它置换成空间概念加以分别的理解，就如福柯把历史进程解说成一种间断性的存在形式一样。

根据福柯的话语理论，儒学其实并非是一种单纯的思想，而且还应是一种行为实践，而旧式思想史的核心理念是，思想史是哲学史的同义语，只是精英分子内心活动的诠释，“思想”被分割装进“本体论”“价值论”“认识论”等几个精致的笼子里，儒学如何在行为和社会功能层面影响人们的日常生活，却没有人去加以辨析。新儒学在心性层面上强调的是“道德实践”，而儒学在实践层面上的转化再造功能被摒弃至一边。也即是说，儒学在空间中的作用体系完全被忽视了，这不仅是儒学研究中的特定问题。这本书要阐明的是“思想史”研究如果无法对应成为话语实践的表述形式，那么是有相当大的缺陷的，即使按照最传统的路子走下去，“道德实践”的主体也不仅仅是个人的感情，而且有可能对象化于群体与社会的文化实践，这也就是为什么新儒学缺乏反省能力的缘故，因为他们所理解的儒学就是整体化的心性观，道德实践也是个人式的，仿佛与社会历史无关，这种思维渗透进思想史研究就转化为一种非此即彼式的整体的批判与捍卫的极端态度，而没有实质性的建设。

在谈到“现代性”问题时，杨念群指出，“现代性”问题在西方和中国的表述是完全不一样的，在西方是社会建构内部形成的自然后果，在东方就完全变成了外来强制性的接受因素。因此，对于非西方国家来说，要解说“现代性”的构成和渗透形式，就首先必须对“传统”的状态进行比较精细的重新定位。换言之，对“前现代化”因子的认知也许是更为重要的，也应算是“现代性”研究的一部分，而不宜排斥在外。不少学者已经发现，包括历史学在内的一些学科，其研究的结论恰恰是“西方中心论”在中国的翻版。比如中国近代史研究基本上就把现代化的线性进化幅度作为认知历史的唯一参照。“传统”不仅在这一框架下完全扮演负面的角色，而且“传统”在这一进程中有可能起到的支撑作用完全被忽视了，或者做了草草的处理，中国近代史完全是一片现代化的凯歌行进的图象。这本书的写作目的之一就是要分解这个图象，先把它还原到前现代意义上的“传统状态”看看效果如何，比如制度化的儒学和个人化的儒学在知识生产方面的差异性，会如何影响近代知识分子对现代化模式的选择。在这种差异的影响下，为什么康梁会选择思想启蒙的方式，而曾胡左却选择了洋务的方式，这就是所谓“现代性”问题一部分。

在讨论中大家还谈到，书中没有充分关注在近代发展过程中儒学地域化为什么会变得越来越不重要，这的确是一个值得深究的问题。不过要在这里略加说明的是，儒学地域化在近代趋于消失恐怕更多地是表现在地理的概念和界定上，就儒学所包涵的知识生产的特殊方式而言，它对当代仍有相当影响，只是影响的方式不如象原来那样有明显的地区标志，但原有的地域性儒学的知识/权力构成方式却仍可能存在，比如近年发生的乡村文化和宗教复兴运动，虽然起因非常复杂，但肯定仍多少与传统儒学在基层的不同作用形式有关，这里涉及到的实际是思想与行动的转换关系问题。